

Identidad en la Intemperie: Comunidad, Asociación y Errancia

Jon Juaristi

Universidad del País Vasco / Euskal Herriko Unibertsitatea

Entre 1918 y 1939 la población del centro y este de Europa pudo constatar trágicamente que la modernidad distaba de ser un concepto unívoco. La diversidad cultural, lingüística y religiosa de los estados surgidos de la disolución de los grandes imperios fue percibida como simultaneidad de tiempos históricos diferentes, como un escalonamiento diacrónico reducido brusca-mente a la sincronía. Czeslaw Milosz reseña en sus memorias una experiencia que debió de ser compartida por la mayor parte de sus contemporáneos centro-europeos:

«La construcción de una forma necesita cierta cantidad de postulados generalmente admitidos, cierto fondo conformista contra el cual uno puede rebelarse, pero que define marcos más poderosos que la conciencia. En mi medio ni siquiera había actitudes uniformes, código social, reglas dadas sobre la forma de comportarse en la mesa. Casi cada hombre tenía un estilo distinto de los demás, no por propia originalidad, sino en tanto que representante de una colectividad, una clase o una nacionalidad diferente. Uno vivía en el siglo XX, otro en el XIX, un tercero en el XIV»¹.

1 Czeslaw MILOSZ, *Otra Europa*, Barcelona: Tusquets, 1981, p. 80.

¿Qué hay que entender por *forma*? "Forma nacional", sin duda, en el sentido de *asociación* o *Gessellschaft*.. En tal aspecto al menos, sería legítimo sostener que existen tantas modernidades como naciones (entendidas éstas no tanto como *naciones naturales* o *Kulturnationen*, sino como productos de aquel "plebiscito cotidiano" del que habló Renan). Resulta significativo que Milosz aluda a las normas de comportamiento en la mesa para mostrar lo precario de la forma nacional; es decir, que aduzca como piedra de toque un ámbito sometido a ese tipo de ritualizaciones que denominamos -nada inocentemente- "normas de urbanidad", cuyo cumplimiento o transgresión define las conductas individuales como "civilizadas" y "correctas", o, por el contrario, como "inciviles", "bárbaras" o "primitivas".

En el proceso de construcción de una forma nacional, la escuela y el ejército no se limitan a inculcar en el campesino el sentimiento patriótico. Le enseñan asimismo a distinguir entre modos "correctos" e "incorrectos" de comportamiento. Cuando entre la mayoría de la población y el sector dirigente existe una comunidad de lengua y creencias, acaba lográndose el consenso y las disensiones quedan relegadas a la marginalidad o a la extravagancia. Pero el resultado es muy otro cuando una parte numerosa de la población, aun acatando el marco político, se resiste a adoptar los hábitos de intercambio ritualizado que el Estado preconiza. En la Polonia de los años veinte, donde vivió Milosz, estos hábitos eran los de la mayoría católica, rusófoba y antisemita. El consenso efectivo de la mayoría nació de la guerra contra el Ejército Rojo, en que participaron milicias campesinas dirigidas por una oficialidad surgida de las clases medias urbanas y de la nobleza. La pretensión atávica de representar la última frontera de la civilización occidental frente a la Rusia "asiática" dotó de homogeneidad cultural a los combatientes de Pilsudski y a la población que los apoyaba. De hecho, las formas culturales tenidas por "civilizadas" y el nacionalismo de las sociedades occidentales están relacionados. Como observa Norbert Elias:

«... cuando se examina la función general de la noción de "civilización", cuando se busca el elemento que permite caracterizar tales o cuales actitudes y acciones humanas como "civilizadas", se descubre de inmediato algo muy simple: la expresión de la conciencia occidental; se podría decir, del sentimiento nacional occidental»².

Los nacionalistas polacos se consideraban depositarios y custodios de los valores culturales de Occidente. Si las referencias positivas externas estaban claras -Roma para los nacionalistas católicos, Francia para los nacionalistas

2 Norbert ELIAS, *La civilisation des moeurs*. Paris: Calman-Levy, 1973, p. 11.

liberales-, la referencia negativa interna no lo estaba menos: un alto contingente de población judía, predominantemente urbana, que se vio incrementado a comienzos de los años veinte por la inmigración de campesinos judíos de Lituania, Ucrania y Bielorrusia. El tradicional antijudaísmo de los católicos polacos se agravó hasta el punto de convertirse en antisemitismo³ cuando los nacionalistas se cercioraron de que la mayoría de los recién llegados, aun sometándose a la autoridad del Estado polaco, no se hallaba dispuesta a asimilarse a la cultura oficial, o, dicho de otro modo, se resistía a hacer suyas las costumbres "modernas".

Un conflicto semejante se había producto anteriormente con la llegada en masa de judíos orientales a ciudades como Viena, Praga, Berlín e incluso París, pero lo que enconaba el problema en Polonia era, en primer lugar, la abultada presencia de judíos en los *ghettos* urbanos (casi tres millones de individuos). Milosz observa que «no es posible calificar de minoría a la población judía, cuyo porcentaje en las ciudades iba del 30 al 70%»⁴. Por otra parte, la existencia de una judería de tales dimensiones reforzaba el estereotipo *eslavo* que los pangermanistas proyectaban sobre Polonia, precisamente cuando los nacionalistas polacos pretendían marcar distancias entre ellos y las demás naciones eslavas, erigiéndose en representantes de la cultura occidental (y, por ende, "moderna"). En este sentido, su situación no era muy diferente de las de los judíos asimilados de Viena o Berlín, atrapados entre la espada del antisemitismo y la pared de los judíos ortodoxos, cuya empecinada lealtad a las antiguas costumbres recordaba a los asimilados sus orígenes étnicos y proporcionaba a los antisemitas un repertorio de argumentos para negar a todos los judíos, sin distinción, los derechos comunes a la ciudadanía austríaca y alemana.

En su estudio sobre *El chiste y sus relaciones con el inconsciente* (1905), Freud cuenta una historieta muy reveladora a este respecto:

«Un judío de Galitzia viaja en un tren. Como está solo en el departamento, decide ponerse cómodo: se repantinga en el asiento, desabrocha su blusa y coloca los pies en el asiento frontero. En una estación, sube al departamento un caballero vestido con un traje moderno. El judío adopta inmediatamente una postura más correcta. El recién llegado hojea una agenda. Calcula, reflexiona, y se dirige finalmente al judío: "Perdone -le pregunta-, ¿cuándo cae este año Yom

3 Para la distinción entre antijudaísmo y antisemitismo, véase Hannah ARENDT, *Elemente und Ursprünge totaler Herrschaft. Band I. Antisemitismus*. Frankfurt: Ullstein, 1980, pp. 11-18.

4 Czeslaw MIŁOZ, *op.cit.*, p. 109.

Kippur?". "¡Acabáramos!" -dice el judío. Y coloca de nuevo los pies en el asiento»⁵.

Freud utiliza este ejemplo para ilustrar una categoría o subdivisión de los chistes, aquella que denomina "de representación por una minucia", basada en la "técnica que resuelve el problema de lograr la total expresión de un carácter mediante un detalle nimio". La mayor parte de los chistes étnicos pertenecen a esta categoría. Son, efectivamente, "detalles nimios" los que ponen de relieve la tacañería o la largueza, la estolidez, la rapacidad, la arrogancia y, en general, los defectos y cualidades atribuidos a los diversos grupos nacionales.

Lo que define al *chiste de judíos* es la suposición de que los miembros de dicha comunidad poseen una extraordinaria capacidad de comunicación preverbal. En todo chiste, el sobreentendido -un suplemento tácito de sentido- cumple una función de primer orden, pero en los *chistes de judíos* suele constituir el núcleo mismo del relato. Un delicioso cuento de Sholom Aleichem, *Dos antisemitas*, nos ofrece una variante divertida del chiste freudiano: Un judío, viajante de comercio, suele comprar, cuando se desplaza en tren, un ejemplar de un periódico antisemita, para evitar ser molestado por los otros viajeros. Cierta día, en que dormita, solo en el departamento del tren, con la cara cubierta por el periódico en cuestión, sube al departamento otro judío. Al ver al durmiente, desciende de nuevo al andén, compra un ejemplar del mismo periódico y vuelve a entrar en el departamento, donde despliega el diario y simula leerlo. El durmiente despierta y se incorpora. Ambos se miran a los ojos. Sonríen, y comienzan a cantar a dúo una canción infantil de *yeshiva*.

Una glosa en clave antisemita insistiría, con toda seguridad, en la supuesta disposición de los judíos para el complot. John Murray Cuddihy, por el contrario, extrae del chiste contado por Freud una conclusión que ilumina aspectos esenciales de las relaciones entre nacionalismo y modernidad:

«Todos los elementos están aquí: un lugar público (el tren); la identificación del judío como un judío oriental (galitziano); la conducta relajada -"regresiva"- en un lugar público; la llegada del extraño que representa al occidente modernizador ("con un traje moderno"); la pose forzada de buenos modales, y, por último, la intrusión educada ("Perdone"..."). El súbito desvelamiento de una etnicidad compartida reconstruye la comunidad premoderna que no conoce "lugares públicos" con "propiedades situacionales", que no reúne a extraños, que no establece distinción entre lo público y lo privado»⁶.

5 Sigmund FREUD, *El chiste y su relación con el inconsciente*. Madrid: Alianza Editorial, 1969, p. 69.

6 John Murray CUDDIHY, *The Ordeal of Civility. Freud, Marx, Lévi-Strauss and the Jewish Struggle with Modernity*. Boston: Beacon Press, 1987, p. 21.

En 1941 se publicó en Dublín una novela en gaélico, *An Béal Bocht* ("La boca pobre"), que narraba la vida de un miserable patán del Gaeltacht. El episodio que transcribo a continuación comienza cuando el abuelo del protagonista regresa una tarde a su casa en un estado de gran excitación:

« - Hijo mío -me dijo-, no creo que debamos preocuparnos por la lluvia de esta noche, porque el fin del mundo llegará antes. Hay signos en el firmamento. Hoy he visto el primer rayo de sol que haya caído jamás sobre Corca Dorcha, un brillo sobrenatural, cien veces más brillante que el fuego, que se abatió sobre mí desde el cielo e hirió mis ojos como un aguja afilada. He visto soplar la brisa sobre la hierba de un prado y girar en redondo cuando alcanzaba el otro extremo. He oído a una rana gruñir como un cerdo, a un cuervo bramar y a un toro lanzar silbidos. Estas señales ominosas no presagian nada bueno, pero, por funestas que sean, oí algo más que llenó mi alma de un terror infernal.

- Es portentoso lo que dices, amado abuelo -observé sinceramente-, pero no estaría de más que refirieses en qué consistió ese otro signo.

Calló el Viejo durante unos instantes. Cuando salió de su taciturnidad, emitió un angustioso susurro en mi oído:

- Esta tarde, cuando volvía a casa desde Ventry, advertí que un caballero distinguido y bien trajeado venía hacia mí por la carretera. Como soy un gaélico bien educado, me tiré a la cuneta para dejarle el paso libre y no corromper la vía pública con mi presencia. Pero, ay de mí, no hay explicación para los misterios de este mundo. Al llegar a mi altura, estando yo hundido en el barro de la cuneta, se paró, me miró amablemente y *me habló*.

El espanto se apoderó de mí. Confuso y sobrecogido, lancé un gáñido de angustia.

- Pero -prosiguió el Viejo, apoyando una mano trémula sobre mi hombro y tratando de recuperar el aliento-, pero...espera: ¡me habló en gaélico!

Cuando escuché esto último, empecé a sospechar que el Viejo fantaseaba o era víctima del *delirium tremens*. Hay cosas que están más allá de los límites de lo creíble.

- Si eso es verdad -dije-, no viviremos otra noche. Desde luego, hoy se acabará el mundo»⁷.

Flann O'Brien, autor de la novela, desarrolla en ese pasaje un chiste irlandés que tiene semejanzas y diferencias importantes con el chiste judío de

7 Cito por la edición inglesa, Flann O'BRIEN, *The Poor Mouth*. London: Grafton Books, 1986, pp.47-48.

Freud. También aquí están presentes todos los elementos de que habla Cuddihy: un lugar público ("la vía pública"), la identificación de uno de los personajes como un bárbaro ("gaélico"), la irrupción de un moderno ("un caballero distinguido y bien trajeado"), y una actitud que reúne en sí las buenas maneras (dejar el paso libre) y la conducta regresiva (tirarse al barro). La diferencia respecto del chiste de Freud está en que el desvelamiento de una identidad étnica entre el bárbaro y el moderno no consigue reconstruir la *Gemeinschaft*, sino que inhibe y aterroriza al interpelado. Desde un punto de vista narratológico, se podrían considerar ambos chistes como variantes de una misma trama (variantes que sólo difieren en el desenlace).

También entre Freud y O'Brien se dan coincidencias. Ambos vivieron inmersos en la modernidad. Habitaron en ciudades como Viena y Dublín, perfectos exponentes de lo podríamos llamar "modernidad conservadora", contrarreformista y reacia a los valores de la modernidad individualista de los países protestantes. Sus abuelos no habían salido del *ghetto* y de la aldea, pero sus padres se habían beneficiado de sendas emancipaciones políticas efectivas, aunque tardías y graduales. Ambos desempeñaron profesiones liberales a las que accedieron gracias a una educación pública, sostenida por el Estado, pero también (aunque por distintas razones) quedaron confinados en una situación cultural liminar, una tierra de nadie: Freud, entre las subculturas judía y cristiana, fue un judío sin Dios⁸. O'Brien, entre las subculturas gaélica y angloirlandesa, un irlandés sin patria. Formaron parte, en definitiva, de *intelligentsias* flotantes que sería imposible definir recurriendo a la tópica dicotomía gramsciana (intelectuales tradicionales *versus* intelectuales orgánicos). Pero veamos un tercer ejemplo. Se trata esta vez de un pasaje de *Paz en la guerra*, la primera novela de Unamuno. El bilbaíno Ignacio de Iturriondo, durante una estancia en la aldea paterna, traba relación con el inquilino de una casería de su familia, «un tal Domingo, del monte»:

«A la caída de la tarde, cuando Domingo dejaba la labor, sentábanse él e Ignacio al socaire, junto a los lozanos maizales. El aldeano sacaba de la boina su tabaco, atacaba la pipa de barro y quedábase contemplando a la vaca roja, que se dibujaba sobre el verde campo. Ignacio, sentado junto a él, callaba.

- Esto es triste para bilbaíno -decía Domingo, empezando a disertar acerca de los *señores* que trabajan con la cabeza, labor más dura que la del campo. Era su tema favorito, porque le costaba mucho pensar, pero notábase desde luego que lo

8 Sobre este aspecto, véase Peter GAY, *A Godless Jew. Freud, Atheism, and the Making of Psychoanalysis*. Yale University Press/Hebrew Union College Press, 1987.

exponía cual lección aprendida, reservándose su propio pensamiento, informulado para el mismo»⁹.

Hay diferencias importantes entre este relato y los de Freud y O'Brien. El encuentro entre el moderno y el bárbaro no tiene lugar en un espacio público (Unamuno recalca más adelante que «Ignacio penetró en la vida sosegada de Domingo»). En la aldea no hay distinción entre lo público y lo privado. El moderno busca sus orígenes, pide ser admitido en la *Gemeinschaft* campesina, pero la comunidad no logra establecerse porque los intercambios rituales son asimétricos. Ignacio intenta en vano asimilarse a la sociedad aldeana colaborando en las tareas del campo y balbuceando las pocas palabras en vascuence que conoce. Domingo, por su parte, habla con Ignacio, en un mal castellano, de los problemas (para él desconocidos) de los señores de la ciudad. En cada uno de los interlocutores la actitud deferencial hacia el otro genera un equívoco. Ignacio es tan incapaz de participar en la comunicación ritual de los aldeanos como Domingo de hacerlo en los ritos de la modernidad. Ambas tentativas frustradas de establecer una relación social (*Gemeinschaft*, en Ignacio; *Gessellschaft* en Domingo) desembocan en el silencio y en la incomunicación.

Como Freud y O'Brien, Unamuno perteneció a una *intelligentsia* fronteriza. Al igual que Ignacio de Iturriondo, cuyas experiencias son, en parte, un trasunto literario de las de su autor, Unamuno es un moderno de primera generación. Pues bien, esta *intelligentsia* desgarrada entre la nostalgia y el rechazo de la comunidad premoderna fue, durante la segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX, el semillero de los ideólogos nacionalistas y también de los más encarnizados adversarios del nacionalismo, y ello, en virtud de su estatuto radicalmente ambiguo. Sus vínculos con la comunidad tradicional en proceso de liquidación están irremisiblemente rotos, pero, como advenedizos a la modernidad, no dominan todavía los códigos que ésta prescribe para la comunicación ritualizada.

Cuddihy define a judíos e irlandeses como «los últimos llegados a la modernidad». Es curioso que olvide a los hispanos. Sobre los problemas que esta arribada tardía ha acarreado a los países de habla española se han escrito miles y miles de páginas, desde Rodó a Octavio Paz, desde Unamuno a García Márquez, pero todos, sin excepción, han situado la cuestión en el ámbito de las macroestructuras económicas, ideológicas o míticas. Cuddihy inauguró una perspectiva aún inédita entre nosotros¹⁰, que podría ser muy fecunda en el análisis histórico de los nacionalismos españoles e hispanoamericanos. Una

9 Miguel de UNAMUNO. *Paz en la guerra*. Madrid: Renacimiento, 1923 (2ª ed.), p. 85.

10 Cuando escribí estas líneas aún no había aparecido el interesantísimo (y divertido) ensayo de Agustín SANCHEZ VIDAL, *Sol y sombra*. Barcelona: Planeta, 1990.

de las ventajas de su modelo es que recupera, al nivel de la sociología de las costumbres, la pertinencia del estudio de las ideologías nacionalistas (negada por Gellner con buen juicio, dado el callejón sin salida en que lo habían medido tanto la sociología del conocimiento como el marxismo). Como es sabido, rebatiendo a Kedourie y a Deutsch, Gellner afirma que las teorías nacionalistas «apenas son dignas de análisis» y que, en el caso del nacionalismo, «la formulación real de la idea o ideas, la cuestión de quién dijo o quién escribió algo determinado, no importa gran cosa»¹¹. Para Gellner carece de relevancia la existencia o inexistencia de una representación ideológica de la nación previa a su difusión a través de los *media* :

«Los medios de comunicación no transmiten ninguna idea que se les haya suministrado. Importa bastante poco lo que haya sido: son los mismos medios, la difusión e importancia de una comunicación abstracta, centralizada, estandarizada, que procede de un punto y se proyecta en muchos, los que engendran por sí mismos automáticamente la idea nuclear del nacionalismo, sin tener en cuenta lo que se esté diciendo concretamente en los específicos mensajes transmitidos. El mensaje más importante y persistente lo genera el medio mismo por mor de la trascendencia que éstos han adquirido en la vida moderna»¹².

Si de nacionalismos se trata, efectivamente, el medio es el mensaje. Al menos, un mensaje: si no el único, el más importante. Desde Hans Kohn a Benedict Anderson, los teóricos del nacionalismo han divulgado el tópico de que las naciones son comunidades imaginadas o imaginarias que se mantienen sobre un tipo de solidaridad cualitativamente distinta de las que rigen en las comunidades tradicionales (solidaridades orgánicas, agnáticas, vecinales, basadas en la relación directa, en la percepción inmediata del otro). Por el contrario, las solidaridades nacionales unen a individuos que nunca se conocerán entre sí, que no tendrán siquiera noticia de la existencia personal de la mayoría de sus compatriotas. Esta distinción debe ser matizada a la luz del planteamiento de Gellner. Si la *Gemeinschaft* requiere como condición necesaria una *aisthesis* no mediata, la nación exige asimismo la posibilidad de percepción mutua de los nacionales, y son los medios de comunicación los que crean tal posibilidad: prótesis de los sentidos, los *media* potencian nuestra capacidad biológica de percibir a los demás. Esta será, desde luego, una percepción siempre *mediata*, más o menos diferida en el tiempo, pero no por ello deja de ser una auténtica percepción. En la medida en que los *media* se socializan y

11 Ernest GELLNER, *Naciones y nacionalismo*. Madrid: Alianza Editorial, 1988, p. 163.

12 *Ibidem*.

perfeccionan mediante la ubicuidad de las fuentes y la aceleración del flujo de los mensajes, la *Gemeinschaft* se va disolviendo en una comunidad más extensa, la nación. El nacionalismo no es tanto un salto cualitativo de lo realmente percibido a lo imaginado, como la consecuencia de un incremento cuantitativo de las virtualidades perceptivas. Los *media* son performativos respecto del nacionalismo.

Ahora bien, si los *media* pueden hacer estallar la comunidad premoderna sin necesidad de unos contenidos ideológicos determinados, su capacidad para formar comunidades nacionales es mucho más limitada. En definitiva, los *media* son solamente uno de los elementos que intervienen en el proceso comunicativo. Para que éste se produzca es necesario, ciertamente, un *canal físico* a través del que circulen los mensajes, y los *media* son canales. Pero para que los mensajes, por irrelevantes que sean en cuanto a sus contenidos, puedan ser entendidos por sus receptores se precisa además un código compartido por éstos y el emisor. Los códigos vigentes en las sociedades agrarias, es decir, en las numerosas comunidades "verticales" (la expresión es de Gellner) que constituyen las sociedades agrarias, no son adaptables a una comunicación de masas. Aunque los *códigos* son múltiples, sin duda es la lengua el más importante, el que garantiza la posibilidad de existencia de los demás (el único que puede explicitar el sentido de los códigos de la cocina, el vestido, la religión, los sistemas de parentesco, etc.). Un dialecto, una variedad local de la lengua, es insuficiente para asegurar la comunicación más allá de las fronteras de una comunidad tradicional relativamente aislada. En las sociedades agrarias existían variedades, por lo general muy inestables, de *koinés* o *lenguas francas* que satisfacían mejor o peor las necesidades comunicativas de los viajeros. Tales lenguas no tenían que ver nada con la lengua clerical o con la de la corte. Se trataba, por lo general, de dialectos que por su extensión geográfica dilatada o por otra particularidad podían ser adoptados como lengua de relación por diversos grupos que hablaban lenguas o dialectos diferentes. Con la difusión de la imprenta, estas variedades koinéticas accedieron con mayor facilidad que las otras al rango de grafocetos. La aparición de una prensa periódica, en el siglo XVIII, decidió la suerte de unas y otras. Las que habían alcanzado un nivel de normalización suficiente se convirtieron con el tiempo en lenguas *nacionales*; las demás entraron en una fase acelerada de *patoización* que conduciría inexorablemente a su extinción en un plazo más o menos largo. Gellner observa el respecto que:

«Había cierta justificación perfectamente razonable para abandonar la comunidad minoritaria que era también una comunidad cerrada, sin contar con el señuelo de las ventajas: la nueva sociedad que surgía no era solamente más racional que el *ancien régime* que estaba desplazando. También es-

taba destinada a ser más móvil, más *abierta* (la famosa frase de Karl Popper, cualquiera que sean las otras funciones importantes que también cumple, contiene una implícita justificación para abandonar las comunidades primitivas). Si esto era así, el nuevo orden necesitaba absolutamente un idioma cultural *compartido*, antes que una multiplicidad de jergas propias de los diferentes grupos. Era muy natural que ese idioma fuera el de la mayoría, especialmente si ese idioma contenía ya una vigorosa literatura de la ilustración. La situación iba a tornarse mucho más seria con la reacción romántica a la ilustración»¹³.

Tal reacción respondió, en gráfica expresión de Isaiah Berlin, a la angustia ante la pérdida del *Heimat* (de la tierra natal, del arraigo en el terruño)¹⁴, pero poco nos dice su estudio de las causas más profundas de esa angustia, que no fue exclusiva de los antiguos estamentos privilegiados. ¿Por qué, si tantas comunidades minoritarias acogieron con alborozo la posibilidad de incorporarse a los nuevos idiomas culturales, otras no se resignaron a perder sus dialectos o sus lenguas propias? La angustia surge del mismo proceso civilizatorio que la modernidad lleva aparejado.

El concepto de *proceso civilizador* procede, por supuesto, de Norbert Elias. Ocurre que su aplicación a las sociedades premodernas puede producir más de un *quid pro quo*: Gellner habla con despreocupación de *civilizaciones agrarias*. James T. Hall, que acepta en lo fundamental el modelo de Gellner, niega que las sociedades agrarias fuesen verdaderas civilizaciones¹⁵. El propio Norbert Elias sostiene que el "sentimiento nacional occidental" ha requerido para su formación e implantación un cambio de los comportamientos culturales de las sociedades agrarias¹⁶: el abandono de los códigos tradicionales religiosos, sexuales, culinarios, mercantiles, etc., y la adopción de aquellos que eran tenidos por los únicos legítimamente modernos. No por casualidad, en Europa, éstos venían a coincidir con los propios de las comunidades urbanas de los países protestantes.

Si Weber puso en relación la ética protestante con el nacimiento del capitalismo, Cuddihy trata de establecer un nexo entre la *etiqueta* protestante y

13 Ernest GELLNER, *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Barcelona: Gedisa, 1989, p. 89.

14 Isaiah BERLIN, *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 59-84.

15 James T. HALL, *Poder y libertades. Las causas y consecuencias del auge de Occidente*. Barcelona: Península, 1988, p. 37.

16 Norbert ELIAS, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

los nacionalismos europeos¹⁷. Las fuentes teóricas de Cuddihy son variadas, pero constituyen todas ellas tradiciones bien conocidas -incluso obvias- en las ciencias sociales contemporáneas. Ninguno de los modelos a que recurre ha sido tan esclarecedor, sin embargo, como el resultante de combinarlos todos, en lo que atañe a la relación entre modernidad y nacionalismo:

1. En primer lugar, Cuddihy toma de Berger y Luckmann el principio de que «la experiencia más importante de la alteridad reside en la situación del cara-a-cara, que es el prototipo de la interacción social»¹⁸. Según Cuddihy, cuando el encuentro cara-a-cara tiene lugar entre extraños, adopta (al menos, en Occidente) la forma de un intercambio ritual que denominamos *civilidad* (o, más frecuentemente, en español, "urbanidad", "conducta civilizada").

2. Otro ingrediente del modelo complejo de Cuddihy es la crítica económica de Karl Polanyi¹⁹, cuya tesis fundamental, como es sabido, afirma que los mercados nacionales "autorregulados" no precedieron a la aparición de los Estados-nación, sino que fueron éstos los que destruyeron deliberadamente los mercados comarcales para crear marcos macroeconómicos. Según Polanyi, en el mercado tradicional los intercambios están sometidos a constricciones rituales que tienden a preservar la primacía de las relaciones sociales sobre las económicas. De ahí que cuando un occidental visita un pequeño mercado local en el Magreb, Africa, Latinoamérica, etc., se sorprenda ante las complicadísimas ritualizaciones que rodean a las transacciones comerciales (la imposición del regateo, la ceremonia del té en los mercados turcos o marroquíes, etc.).

3. Del "modelo diferencial" de Parsons²⁰ retiene Cuddihy el concepto de modernización como separación de esferas de actividad y poder: propiedad *versus* control; trabajo *versus* capital, separación de Iglesia y estado, etnia y religión, separación de poderes, de familia nuclear y familia ampliada, de fines y medios, etc. Cuddihy, que ve en este proceso diferenciador la consecuencia de una secularización del cristianismo protestante (que habría separado la religión de la actividad pública, relegándola a una suerte de ética privada), observa que los movimientos antimodernos persiguen la vuelta a un estado de indiferenciación (el caso más claro es, sin duda, el de las revoluciones comunistas). La modernización implica el paso de la afectividad a la contención o neutralidad afectiva, del particularismo al universalismo, de la difusividad a la especificación.

17 John Murray CUDDIHY, *op.cit.*, pp. 4-5.

18 BERGER y LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1968, p. 46.

19 Karl POLANYI, *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: La Piqueta, 1989.

20 Talcott PARSONS y Gerard M. PLATT, *The American University*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1973.

4. Finalmente, cabe mencionar el modelo del "pensamiento salvaje", de Lévi-Strauss²¹, que remite al establecimiento de clasificaciones sociales totémicas y a la organización del pensamiento según una lógica de las cualidades sensibles. En las sociedades tradicionales predomina el recurso a las entidades materiales concretas frente a los conceptos y relaciones abstractas. La asociación ritual de elementos como, por ejemplo, miel, tabaco y cerveza no se basa en un significado convencional de los mismos, independiente de su materialidad, sino -como el análisis químico corrobora- en la intuición empírica de la afinidad de sus componentes (en el caso mencionado, en la alta presencia de azufre en las tres sustancias). Cada cultura "primitiva" o tradicional organiza sus propias taxonomías según esta lógica de lo concreto. La civilización tiende a abolir estas clasificaciones y a sustituirlas por relaciones entre conceptos abstractos.

El problema central de la modernidad reside en la aceptación o el rechazo por parte de los diferentes grupos étnicos de las formas de intercambio ritual propias del protestantismo secularizado. El análisis de Cuddihy se limita a la *intelligentsia* judía asimilada, pero el modelo ofrece posibilidades de aplicación mucho más amplias.

Salvo en Inglaterra, las comunidades judías de Europa vivieron en una situación de inferioridad jurídica y restricción de derechos hasta el siglo XIX. La emancipación se produjo en fechas distintas: los judíos franceses la lograron bajo Napoleón; los austrohúngaros, con el emperador José; los romanos o "judíos del Papa", tras la unificación italiana; los rusos, sólo después de la revolución de febrero de 1917. Esta diferencia de fechas marca asimismo unos ritmos distintos en el proceso de asimilación de la judería europea a las nuevas culturas nacionales. Los últimos en asimilarse fueron, desde luego, los *Ostjuden*, los "judíos orientales" del imperio austrohúngaro y del imperio ruso. Fue precisamente en la judería oriental donde se había desarrollado, en el siglo XVIII, el movimiento jasídico, una forma pacífica y benigna de fundamentalismo. La hipertrofia de la ritualidad religiosa que el jasidismo trajo consigo, unida a la pobreza de las comunidades judías orientales, a su especialización en determinados oficios y a su peculiaridad lingüística (el *yiddish*) impidió su asimilación a las culturas nacionales modernas incluso después de las grandes oleadas migratorias de comienzos de siglo. Siendo las nuevas culturas nacionales culturas secularizadas, la asimilación a las mismas, en una comunidad cuya principal marca de identidad étnica era la religión, habría acarreado unas consecuencias traumáticas que la mayoría no estaba dispuesta a afrontar. No había muchos Spinoza entre los *Ostjuden* :

21 Claude LEVI-STRAUSS, *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964.

«Para un gentil el problema era sólo intelectual: abjurar del antiguo credo no significaba también renegar de la antigua comunidad. Para un judío la conversión significaba precisamente eso. El hecho de que la comunidad de la cual se abjuraba fuese una comunidad paria prestaba a la decisión una ambigüedad moral que nunca perdió: ¿elegía uno la verdad e incidentalmente obtenía ventajas o buscaba ventajas y utilizaba como medio el cambio de un manto doctrinal?»²².

El dilema moral, sin solución aparente, indujo en la *intelligentsia* judía asimilada una nueva puesta en abismo del trauma: un sentimiento de culpabilidad retorcido sobre sí mismo, como una cinta de Moebius. Estaba, en primer lugar, el sentimiento de culpa derivado de la dificultad de discernir si la secularización era el resultado de una evolución intelectual o de una apostasía interesada; en segundo, el sentimiento de vergüenza y ridículo por saberse étnicamente emparentados con los *Ostjuden* pietistas que habían decidido no salir del *ghetto*. Finalmente, se daba un sentimiento de culpa por sentir vergüenza. Un callejón sin salida, porque, como observa Gellner:

«El retorno a la antigua cultura folklórica era desde luego una ilusión y en esto no había mucha diferencia real (si es que había alguna) entre la mayoría y la minoría. La verdadera diferencia estaba en que la minoría no tenía ninguna ilusión propia de retornar a su pasado. Sólo tenía el recuerdo del *ghetto*, que, por definición, no era una comunidad ni una cultura autosuficiente en modo alguno, sino una subcomunidad económicamente especializada y nada romántica dentro de un mundo más amplio en el cual se la definía despectivamente. Aunque en realidad existe una nostalgia literaria del *shtetl*, el romanticismo populista judío es, en el fondo, una contradicción en principio. El romanticismo proponía el retorno a una *Gemeinschaft* prístina y homogénea, dentro de la cual fuera posible una comunidad homogénea, sin trabas. En cambio, el *ghetto* era precisamente un elemento extraño, aun cuando fuese funcional y especializado, dentro de una sociedad plural; era un elemento incompleto en sí mismo, una contracultura impuesta y sostenida forzosamente, moralmente discontinua respecto del resto de la sociedad. Era, pues, una *Gemeinschaft* incompatible con el todo social autosuficiente. Su especialismo y su carácter complementario con un medio extraño y hostil la convertían en una especie de anticomunidad»²³.

22 Ernest GELLNER, *Cultura, identidad y política...*, p. 88.

23 *Ibid.* . p.90.

El antisemitismo, ese «socialismo de los imbéciles» como muy justamente lo definió Bebel, encontró en la persistencia del *ghetto* una coartada para denunciar la incompatibilidad de los judíos en general con cualquier *Gemeinschaft* nacional:

«Las opciones que se ofrecían lógicamente a los judíos eran o bien infiltrarse en la *Gemeinschaft* de los otros, o bien crear una nueva propia, hubiera existido o no un campesinado judío en los pasados dos milenios, campesinado que podría definir su cultura folclórica. La segunda solución es conocida como el sionismo y, por supuesto, apareció en escena algún tiempo después»²⁴.

En realidad el ascenso del antisemitismo sólo permitía a los judíos europeos la segunda opción, dado el tenaz rechazo a la asimilación que caracterizó a los nacionalismos centroeuropeos, especialmente durante la fase de entreguerras (amén de la resurrección del antisemitismo en la Unión Soviética, bajo el estalinismo). Herzl, el padre del sionismo, fue un patriota austríaco que, ante el ascenso del antisemitismo representado por el pangermanismo de Schonerer y el social-cristianismo de Lueger, optó por reproducir los rasgos de la *Gemeinschaft* romántica europea en Palestina: de hecho, convirtió a varios miles de judíos asimilados en campesinos (los judíos jasídicos recién llegados a los *ghettos* -es decir, los auténticos campesinos judíos- no le secundaron. Por el contrario, lo criticaron con la misma acritud que los antisemitas). Herzl pasó en poco tiempo de ser un publicista del nacionalismo austríaco a ser un ultranacionalista judío. Pero su caso no es atípico entre los fundadores de movimientos nacionalistas. Sabino Arana Goiri, por ejemplo, era un antiguo patriota español que, incapaz de asimilarse a la nueva comunidad nacional surgida de la Restauración sobre el fundamento del liberalismo, proyectó construir una comunidad nacional vasca sobre una base distinta, el integrismo católico («nosotros para Bizkaya y Bizkaya para Dios»). Gellner tiene razón al afirmar que las ideologías nacionalistas carecen de interés para el estudioso del problema. Son todas iguales. En palabras de Carl E. Schorske, consisten en *collages* ideológicos hechos con fragmentos de la modernidad, vislumbres de futuro y restos resucitados de un pasado semiolvidado²⁵.

El mérito y originalidad del enfoque de Cuddihy reside en su interés, no por el nacionalismo judío, bundista o sionista, sino por las antropologías universalistas de aquellos intelectuales judíos que se negaban tanto a la vuelta al *ghetto* o al *shtetl*, aunque fuese en Palestina, como a la integración

24 *Ibidem*.

25 Carl E. SCHORSKE, *Viena Fin-de-Siècle. Política y cultura*. Barcelona: Gil y Gaya, 1981, p. 184.

vergonzante y sumisa en la *Gemeinschaft* gentil. Ante la presencia incómoda de aquellos *Ostjuden* que se agolpaban en los *ghettos* prolongando en ellos su condición de errancia -*Wanderschaft*²⁶-, intelectuales como Marx y Freud crearon antropologías subversivas, sistemas de pensamiento que derruían los mitos básicos de toda *Gemeinschaft*. Marx universalizó en el concepto de proletariado la condición social del paria judío oriental. Freud transforma el "anormal" comportamiento del judío del *ghetto* en la propia condición humana:

«En la "ciencia" de Freud, los problemas de la judería reciben un brillo cognitivo autorrealzante: el malestar social -la culpa- deviene síntoma clínico; las ofensas al buen gusto, mecanismos de defensa; la vergüenza social, culpa moral; el desvío de la norma, inadaptación del yo; el comportamiento extraño, alienación, y la conducta regresiva, neurosis o enfermedad psíquica»²⁷.

Lo que tampoco es privativo del judío: en *El chiste y sus relaciones con el inconsciente* Freud concluye el capítulo en que relata la historia del judío galitziano con la observación de que el dolor y las experiencias traumáticas dejan abrise paso a la naturaleza primitiva a través de las diferentes capas de la educación. En el fondo de cada uno de nosotros habita el otro. En el fondo, viene a decirnos Freud, todos somos judíos galitzianos.

Pero ha sido Claude Lévi-Strauss quien ha situado definitivamente la desviación respecto de las normas de la modernidad en un teoría universal de los intercambios rituales. Nieto de un rabino lionés, Lévi-Strauss ha evitado referirse en sus obras a la "cuestión judía". La judería francesa, que no ha constituido en la época moderna una población de *ghetto*, ha conservado sin embargo conductas rituales privativas en sus usos cotidianos. Así, por ejemplo, en la cocina:

«En la mesa, el judío aprende su "diferencia" y la historia de su pueblo. Las reglas de matanza ritual, *kosher*, reenvían a la interdicción de suprimir la vida. También procede del principio de respeto a la vida la separación entre platos cárnicos y lácteos, oposición que remite a la prohibición del incesto. Y otras tantas normas que, mucho más allá de un código alimentario, expresan una cosmogonía»²⁸.

26 Tomo el concepto de Joseph ROTH, *Juden im Wanderschaft*. Amsterdam: Allert de Lange, 1976.

27 John Murray CUDDIHY, *op. cit.*, pp. 7-8.

28 Perrine SIMON-NAHUM, "Ser judío en Francia". en Philippe ARIES y George DUBY, *Historia de la vida privada*. 5. *De la Primera Guerra Mundial a nuestros días*. Madrid: Taurus. 1989, p. 467.

Ahora bien, el propio Lévi-Strauss ha demostrado que toda cocina -ya sea judía, cristiana o nambikwara- remite a unas interdicciones y oposiciones básicas universales. Ninguna norma culinaria es menos absurda o menos lógica que cualquier otra²⁹.

El análisis de la producción intelectual, literaria o filosófica, de los individuos no asimilados a *Gemeinschaft* alguna -las *intelligentsias* liminares a que me he referido anteriormente- parece más productivo que el de las ideologías nacionalistas para la comprensión de las relaciones entre modernidad y nacionalismo. La lectura atenta de las obras de Flann O'Brien o las de Unamuno arrojará más luz sobre el problema irlandés o el vasco que el estudio de los textos de Connolly o de Arana Goiri. Porque O'Brien y Unamuno revelan que no existe un problema específicamente irlandés o específicamente vasco, sino un impacto igualmente destructivo de la modernidad uniformadora sobre las comunidades premodernas, pero nos indican asimismo que la solución no está en el regreso romántico a la aldea gaélica o al caserío, sino en el espacio crítico que la propia modernidad ha hecho posible; en el desvelamiento de sus mito-lógicas, y en el avance hacia un horizonte quizá más lejano, pero válido como utopía razonable: la construcción de una *Gemeinschaft* respetuosa de las diferencias pero no judía ni gentil, no vasca ni irlandesa, sino simplemente humana. Frente a los estragos de la modernidad y de los nacionalismos, sólo existe la alternativa del modernismo, de la pasión crítica ante una y otros. Como ha escrito uno de los más grandes modernistas de nuestro tiempo:

«Si nos arrancamos las máscaras, si nos abrimos, si, en fin, nos afrontamos, empezaremos a vivir y a pensar de verdad. Nos aguardan una desnudez y un desamparo. Allí, en la soledad abierta, nos espera también la trascendencia: las manos de otros solitarios. Somos, por primera vez en nuestra historia, contemporáneos de todos los hombres»³⁰.

29 Cf. Claude LEVI-STRAUSS, *El origen de las maneras de mesa*. México: Siglo Veintiuno, 1970.

30 Octavio PAZ, *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985 (14ª impresión), p. 174.